ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XII, z. 1 — 1964

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

„FENOMENOLOGIA" KS. P. TEILHARDA DE CHARDIN W RAMOWEJ ANALIZIE EPISTEMOLOGICZNEJ I METODOLOGICZNEJ

W niniejszym studium chciałbym ustalić w sposób ramowy typ epistemologiczny i metodologiczny tego, co ks. Piotr Teilhard de Chardin SJ uważał za „wprowadzenie do tłumaczenia świata" [1], a co nazywał „fizyką rozszerzoną" (na procesy myślowe człowieka) [2], „hiperfizyką" [3] lub „rodzajem fenomenologii" [4], swą „fenomenologiczną" perspektywą świata [5]. Ten typ epistemologiczny i metodologiczny jest ciągle jeszcze przedmiotem dyskusji i znajduje interpretacje bardzo nieraz dalekie od adekwatności. Bez dokonania wskazanego zadania nie moglibyśmy zdobyć nawet częściowej orientacji w pierwszym wielkim etapie zunifikowanej w wysokim stopniu dialektyki ks. Teilharda [6].

1. Wbrew temu, co utrzymywał ten autor, rozwijana przezeń w szeregu esejów dyscyplina pod pewnym tylko względem zasługuje na nazwę fizyki „w szerokim rozumieniu greckim" (*au large sens grec*), o ile mianowicie zbiega się z nią w dążeniu do systematycznego ujęcia całej przyrody [7]. Ta zbieżność nie zasługuje na specjalne podkreślenie, gdyż momenty bardziej ważkie dzielą obie koncepcje „fizyki". Jeżeli bowiem to, o co chodziło ks. Teilhar-

---

[1] *Le phénomène humain* (*Oeuvres*, t. I), Paris 1955, s. 21.

[2] Tamże, s. 49; *La place de l'homme dans l'univers — Réflexions sur la complexité* (prelekcja wygłoszona w Pekinie 15 XI 1942 r.), *Oeuvres*, t. III: *La vision du passé*, Paris 1957, s. 320; *Un grand événement qui se dessine: la planétisation humaine* (esej z datą 25 XII 1945), *Oeuvres*, t. V: *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, s. 166. Przez „fizykę rozszerzoną" tłumaczę wyrażenie ks. Teilharda: *une Physique généralisée*.

[3] *Le phénomène humain*, s. 22. — Czy „ultrafizyka", o której ks. Teilhard pisze w *Esquisse d'un univers personnel* (data końcowa 4 III 1936 r. — *Oeuvres*, t. VI: *L'énergie humaine*, Paris 1962, s. 88, 111) i w *La place de l'homme dans l'univers...* (jak wyżej, s. 306), jest całkowicie tym samym co „hiperfizyka" z *Le phénomène humain*? Jak się zdaje, „ultrafizyka" nie utożsamia się z całą „hiperfizyką", lecz stanowi tylko jej część najdalej idącą w swych poszukiwaniach.

[4] *Le phénomène humain*, s. 49; *La pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même*, esej z kwietnia r. 1948, zamieszczony w „Les Études Philosophiques", X(1955) 580.

[5] Jak w tytule drobnej pracy *Un sommaire de ma perspective „phénoménologique" du monde*, pochodzącej ze stycznia 1954 r., a ogłoszonej w „Les Études Philosophiques", jak wyżej, s. 569—571.

[6] Dalsze dwa etapy jego dialektyki, są to, jak sam zaznaczył (*La pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même*, s. 581), „apologetyka" i „mistyka". Por.: C. d'Armagnac, *La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne*, „Nouvelle Revue Théologique", LXXXIV (1962) 598—621.

[7] Zob., co w art. *Le phénomène humain* (druk. pierwotnie w „Revue des Questions Scientifiques", 4 ser., t. XVIII, listopad 1930), *Oeuvres*, t. III, s. 228, ks. Teilhard pisze o „fizyce" współczesnej *au large sens grec de „compréhension systématique de toute la Nature"*, której koncepcję najwyraźniej przyjmuje, a krytykuje ją tylko za to, że nie uwzględnia procesów myślowych człowieka.

dowi na pierwszym etapie jego dialektyki, jest to, jak trafnie zauważa ks. Chrystian d'Armagnac SJ [8], opis wszystkich zmian, procesów, które dają się zaobserwować i przypuścić we wszechświecie aż do zbieżności realizowanej w obrębie noosfery (*la description de tout le mouvement observable et conjecturable de l'univers, jusqu'à la convergence de la noosphère*) — to w takim razie na wymienionym etapie ks. Teilhard podejmował z tytułu stałej metody zjawiskowy punkt widzenia, podczas gdy w „fizyce" starożytnych Greków dominowała analiza ontologiczna (w znaczeniu raczej szerszym, bo głównie z zakresu filozofii przyrody), a ta odrębność perspektywy epistemologicznej i metodologicznej musiała dać w rezultacie dwa systematyczne ujęcia całej przyrody różniące się pod względem swej treści w sposób jakościowy [9].

Nie będziemy więc zrównywali z „fizyką" tradycji greckiej wizji świata wypracowanej przez ks. Teilharda, jak to za tym uczonym czynią ks. Bruno de Solages [10], ks. Klaudiusz Tresmontant [11], ks. Henryk de Lubac SJ [12] i Jan Onimus [13]. Będziemy raczej podkreślali w wizji teilhardowskiej to, co stanowi jej nowość w stosunku do wymienionej tradycji. Przy takim nastawieniu powiemy, że to, co ks. Teilhard dał na pierwszym etapie swej dialektyki, jest to pewien „rodzaj fenomenologii". Ta nazwa znalazła ostatecznie i u ks. Teilharda dość wyraźną preferencję nad nazwą „fizyki", bo choć ten autor przyznawał, że jego „fenomenologia" nie utożsamia się z fenomenologią Edmunda Husserla i Maurycego Merleau-Ponty [14], to jednak stwierdzał, że nie widzi, jak można by_ inaczej określić *Weltanschaung* „oparty na studium rozwoju fenomenu" [15].

---

[8] L. c., s. 598.

[9] Nie można zgodzić się z tym, co pisze ks. Paweł Bernard Grenet, że ks. Teilhard *a voulu, probablement sans le savoir, mais assez exactement, réaliser ce que Platon voulait faire dans le Timée: une „synopse génétique universelle", c'est-à-dire une vision où d'un seul regard tout le réel s'expliquerait devant l'esprit dans le processus qui le relie à son Principe. (Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, Paris 1960, s. 41).

Zob. w przedmiocie „fizyki" autorów greckich: Charles Mugler, *La physique de Platon*, Paris 1960; Auguste Mansion, *Introduction à physique aristotélicienne*, Louvain — Paris 1913; id., *La physique aristotélicienne et la philosophie*, „Revue Néoscolastique de Philosophie", XXXIX (1936) 5—26.

[10] *La pensée chrétienne face à l'évolution*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique", Toulouse, paźdz.-grudzień — ostatnia część tekstu cyt. przez ks. Klaudiusza Tresmontant w *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, s. 23—24. Ks. de Solages wyraża się nie bez pewnych zastrzeżeń: *Dans la mesure où l'on peut enfermer une pensée si moderne dans des cadres anciens, il faut dire que son point de vue fondamental est celui de ce qu'Aristote appelait la Physique...*

[11] L. c.

[12] *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, (bmw) 1962, s. 241.

[13] *Pierre Teilhard de Chardin ou la foi au monde*, Paris 1963, s. 76.

[14] Ściślej należałoby powiedzieć: ... z poglądami Maurycego Merleau-Ponty, o ile w nich uwidacznia się w pewien sposób wpływ Husserla czy takich interpretatorów jego fenomenologii jak Eugeniusz Fink.

[15] Zob. list ks. Teilharda z 11 IV 1953 r., pisany do Klaudiusza Cuénota, który jego fragment odnoszący się do poruszonej kwestii ogłosił najpierw w art. *Teilhard de Chardin et les philosophies* („La Table Ronde", czerwiec 1955, nr 90, s. 39) a później (z drobnym końcowym pominięciem) w swej dużej pracy *Pierre Teilhard de Chardin — Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958, s. 311.

Ks. Teilhard nie tylko sądził, że jego wizję świata można nazwać „fenomenologią", ale był nawet przekonany, że ta wizja bardziej niż jakakolwiek inna zasługuje na takie określenie. *Si je comprends bien* — pisał we wskazanym liście — *les „phénoménologistes" se parent indûment de leur titre: dans la mesure ou ils paraissent ignorer une des dimensions les plus essentielles du phénomène qui n'est pas seulement d'être perçu par une conscience individuelle, mais de signifier (en plus et en même temps) à cette conscience particulière qu'elle se trouve incluse dans un*

2. „Fenomenologia" ks. Teilharda bywa niejednokrotnie rozumiana w sposób mało zadowalający. I tak, nie można się zgodzić z tym, co utrzymuje ks. d'Armagnac [16] a także Onimus [17], że metoda, jaką ks. Teilhard posłużył się w ramach omawianej dyscypliny, jest bardzo bliska metody fenomenologów [18]. A tym bardziej nie pójdziemy za twierdzeniem ks. Tresmontanta [19], że metodą pism dojrzałych ks. Teilharda była fenomenologiczna ἐποχή. Żeby się przekonać o błędności tego rodzaju interpretacji, spróbujmy skonfrontować ze sobą obie metody. Zwróćmy najpierw uwagę na to, co francuski paleontolog uważał za pozytywne zadanie przy kształtowaniu syntetycznego obrazu kosmosu, mianowicie na ustalenie w oparciu o doświadczenie kolejności czasowej „fenomenów", rozumianych po linii realizmu gnozjologicznego i metafizycznego jako zjawiska w ujęciu zasadniczo przyrodniczym, a więc w ujęciu, przy którym chodzi głównie o dane stwierdzone metodami badań nauk przyrodniczych i wyrażone w łączności z teoriami i hipotezami tych nauk oraz ze współudziałem wprowadzonych przez nie konwencji i różnych form myślowych, jakie rozwinęły się historycznie w trakcie badań naukowych [20]. O tak pojętym zadaniu musimy powiedzieć, że jest ono zasadniczo inne od zadania, jakie podjęli Husserl i Merleau-Ponty.

W sposób najbardziej radykalny różni się metoda ks. Teilharda od metody Husserla, którą rozpatrzymy w sformułowaniach z *Logische Untersuchungen* [21], a więc z dzieła, w jakim ona wystąpiła w postaci możliwie najczystszej, bo jeszcze bez powiązania z idealizmem transcendentalnym, właściwym dla dalszej ewolucji filozoficznej jej autora. W ramach metody, przedstawionej w wymienionym dziele, Husserl dążył do tego, aby (1) w oparciu o zasadę nie wprowadzania żadnych założeń (*des Prinzip der Voraussetzungslosigkeit*) wstrzymać się — przy zajęciu postawy przeciwnej naszym najmocniejszym przyzwyczajeniom — od wszelkiego twierdzenia odnoszącego się do rzeczywistości transcendentnej w stosunku do czystej świadomosci, a więc od wszelkiego twierdzenia z obrębu metafizyki [22], nauk przyrodni-

processus universel de „noogénèse". Je ne comprends pas qu'on puisse s'appeler „phénoménologiste", et écrire des livres entiers sans mentionner seulement, sans nommer, la Cosmogénèse, et l'„Évolution"! En vérité, Sartre et Merleau-Ponty (et les autres philosophes de Sorbonne) se meuvent encore dans un Univers pré-galiléen.

[16] *Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin*, „Archives de Philosophie", XX(1957) 17.

O pewnej odrębności metody fenomenologicznej ks. Teilharda ks. d'Armagnac pisze na s. 16. Przyjmując zasadniczą zbieżność metody ks. Teilharda z metodą fenomenologów, ks. d'Armagnac podkreśla jednak (s. 18), że, o ile francuski paleontolog uwzględniał aspekt ewolucyjny fenomenów kosmicznych, o tyle bardziej zbliżył się do heglowskiej metody z „fenomenologii ducha" niż do metody współczesnych fenomenologów.

[17] Op. cit., s. 77.

[18] Przeciwstawiając się zdaniu ks. d'Armagnaca pomijam okoliczność, że ten autor, pisząc o metodzie ks. Teilharda, określa ją jako metodę z zakresu filozofii przyrody. A pomijam dlatego, ponieważ kwestia obecności u ks. Teilharda wymienionej nauki na pierwszym etapie jego dialektyki domaga się osobnego omówienia. W przedmiocie wypowiedzi Onimusa chciałbym znów podkreślić jej powierzchowność, która szczególnie uderza w porównaniu z wcześniejszym twierdzeniem tego autora, że ks. Teilharda należałoby zestawić ze starożytnymi „fizykami".

[19] *Note sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin*, „Les Études Philosophiques", X(1955) 592.

[20] Wyraziłem się, że dla ks. Teilharda „fenomenem" było zjawisko w ujęciu zasadniczo przyrodniczym, gdyż występując z ideą „wnętrza rzeczy", rozszerzył on, jak to już zauważył ks. de Lubac (op. cit., s. 97), swoje rozumienie zjawiska.

[21] Wyd. II, Halle a. d. S. 1913, t. II, cz. I, s. 2—22, 145—146, 197; cz. II, s. 347—353, 439—440.

[22] Do twierdzeń z tej dziedziny Husserl zaliczył w cyt. dziele (t. II, cz. I, s. 20)

czych, a specjalnie psychologii, nadając dzięki temu zabiegowi fenomenologicznemu przeżyciom intencjonalnym charakter doświadczenia w ścisłym znaczeniu „wewnętrznego", charakter czystych fenomenów, tzn. fenomenów będących korelatem czystej świadomości [23], i (2) aby z kolei ująć bezpośrednio w akcie intuicji fenomenologicznej [24] czyste, idealne istoty (formy istotne, strukturę istotną, sens) tak rozumianych fenomenów oraz wzajemne „aprioryczne" stosunki oparte wyłącznie na ich istotach [25]. Jest to metoda, jaką ks. Teilhard się nie posługiwał, bo chociaż wyłączał ze swej „fenomenologii" twierdzenia metafizyczne odnoszące się do „głębokiego bytu" oraz do „relacji ontologicznych i przyczynowych", to jednak nigdy nie przestał uwzględniać istnienia realnego, a prócz tego oparł się na przesłankach z dziedziny nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych. Stąd też metoda ks. Teilharda jest pewną metodą opisu empirycznego [26], który w specjalny sposób uwydatnia charakterystyczny dla dopiero wymienionych nauk zjawiskowy punkt widzenia i prowadzi — przy dodatkowym oparciu się o pewne wywody dyskursywne, domagające się osobnej analizy metodologicznej — do fenomenologii empirycznej [27], mającej za cel syntetyczne wyrażenie w linii mocno podkreślonego zjawiskowego punktu widzenia osiągnięć rzeczonych nauk w przedmiocie ewolucji kosmosu. Na-

---

twierdzenia dotyczące istnienia [empirycznego, realnego] i natury „świata zewnętrznego". Gdy idzie o koncepcję metafizyki, którą Husserl brał w jakiejś mierze pod uwagę w *Logische Untersuchungen* a także w niektórych innych pracach, zob.: Alphonse De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger,* Louvain 1955 [4], s. 18—19.

[23] Zob. charakterystyczne dla Husserla rozumienie fenomenu w *Logische Untersuchungen,* t. II, cz. II, s. 347—351. Por. uwagi o. Daniela Feulinga OSB w prelekcji *Le mouvement phénoménologique: position historique, idées directrices, types principaux,* „Journées d'Études de la Société Thomiste", I, La phénoménologie (Juvisy, 12 septembre 1932), s. 25, 30.

[24] A więc w akcie intuicji, która nie uwzględnia niczego, co jest transcendentne dla czystej świadomości. Zob. *Logische Untersuchungen,* t. II, cz. II, s. 440.

[25] Zob. późniejsze ujęcie metody Husserla w jego pracach: *Die Idee der Phänomenologie — Fünf Vorlesungen* [2] *[26. IV. — 2. V. 1909 in Göttingen],* hrsg. u. eingeleitet von Walter Biemel, Haag 1958, niemal w całości; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* Buch I. Allgemeine Einfüfrung in die reine Phänomenologie, neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage hrsg. von Biemel, Haag 1950, s. 63 (§ 31) — 74 (§ 33), 118—121, 136 (§ 56) — 174 (§ 75); *Erste Philosophie* (1923/24), II. Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion,* hrsg. von Rudolf Boehm, Haag 1959; *Phänomenologische Psychologie — Vorlesungen Sommersemester 1925,* hrsg. von Biemel, Haag 1962, s. 72—87, 187—192, 243—246, 260—263, 282—285, 293—295, 312—315, 322—324, 340—342, 443—445, 449 (Beilage XXI) — 455, 466—470; *Formale und transzendentale Logik — Versuch einer Kritik der logischen Vernunft,* Halle a. d. S. 1929, s. 216—221, 228, 237, 241 (§ 104) — 244, 248—251, 256—258; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* hrsg. u. eingeleitet von S. Strasser, Haag 1950, s. 5—36, 58—91, 103—106, 124 (§ 44) — 130; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie — Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,* hrsg. von Biemel, Haag 1954, s. 77—82, 138—140, 150—159, 187—193, 408—410, 468—472.

Por.: *La phénoménologie,* jak wyż.; Quentin Lauer, *Phénoménologie de Husserl — Essai sur la genèse de l'intentionnalité,* Paris 1955; André de Muralt, *L'idée de la phénoménologie — L'exemplarisme husserlien,* Paris 1958; Richard Shmitt, *Husserl's transcendental — phenomenological reduction,* „Philosophy and Phenomenological Research", XX(1959) 238—245; Roman Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną,* Warszawa 1963, s. 269—628; Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie — Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung,* Gütersloh 1963, s. 25—38, 43—45, 83—97, 190, 197, 203.

[26] To określenie przejąłem w zasadzie z *Logische Untersuchungen,* t. II, cz. I, s. 18. Rozszerzyłem je tylko na psychologiczne nauki szczegółowe.

[27] Tę nazwę utworzyłem inspirując się tym, co Husserl w op. cit., t. II, cz. II, s. 348, pisał o przeżyciu w sensie fenomenologiczno-empirycznym.

tomiast metoda Husserla z *Logische Untersuchungen*, wolna od odwoływania się do czynnika empirycznego uwzględnianego przez ks. Teilharda, jest metodą czystego opisu [28], który zaprowadził niemieckiego myśliciela w trakcie pracy nad wskazanym dziełem do czystej fenomenologii [29]. Tak przynajmniej Husserl utrzymywał nie bez pewnych racji, pisząc swą pierwszą głośną książkę [30].

3. W sposób mniej radykalny, choć również zasadniczy, różni się metoda ks. Teilharda od metody Merleau-Ponty, którą ostatnio podjął Alfons De Waelhens [31]. Wprawdzie Merleau-Ponty przedstawił jakąś fenomenologię empiryczną, gdyż choć wysuwał postulat „czystego" opisu [32], przyjmował od samego początku istnienie siebie i istnienie świata „fenomenologicznego" [33] z jego rzeczami lub procesami powiązanymi stosunkami przyczynowymi [34], będąc przekonany, że redukcja fenomenologiczna nie może pomijać jednego i drugiego istnienia [35], i że metoda ejdetyczna powinna być metodą pozytywizmu fenomenologicznego, który ustala możliwość w oparciu o rzeczywistość [36] — niemniej jednak jego fenomenologia, wywodząca się ze swoistej interpretacji sformułowań Marcina Heideggera i teorii postaci [37], jest innego typu niż „fenomenologia" ks. Teilharda. Ten ostatni rozwijał fenomenologię empiryczną, wyrosłą z nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych jako doprowadzony do dużej czystości epistemologicznej i metodologicznej syntetyczny obraz pełnego rozwoju wszechświata, i dlatego wgłębiał się w proces kosmogenezy, biogenezy i noogenezy. Natomiast Merleau-Ponty miał na uwadze fenomenologię empiryczną, która, wracając do świata przeży-

---

[28] Zob. op. cit., t. II, cz. I, s. 18.

[29] Tym określeniem posłużył się Husserl w cyt. dziele w t. II, cz. I, s. 2, i cz. II, s. 348.

[30] Później (manuskrypt z września r. 1907, B II 1 — fragment cyt. przez Biemela w przedmowie do *Die Idee der Phänomenologie*, s. IX) Husserl napisze, że fenomenologię z *Logische Untersuchungen* można potraktować jako opisową psychologię, w ramach której trzeba rozróżnić między empiryczną a transcendentalną fenomenologią. Por. jeszcze tego autora *Formale und transzendentale Logik...*, s. 225.

[31] W *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye 1961.

[32] *Phénoménologie de la perception*, Paris 1957 [21], s. III.

[33] Jak wyjaśnia Merleau-Ponty, świat „fenomenologiczny" jest to *non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres...* (Tamże, s. XV). Świat ten ma być, według francuskiego filozofa, „aktualny lub realny", ale równocześnie ten świat, będący jedynym preegzystującym Logosem, jest „nieoddzielny od subiektywności i od intersubiektywności", a filozofia jest tym czynnikiem, który go doprowadza do istnienia. (Tamże, l. c.) Są to określenia niewątpliwie sprzeczne. Por. jeszcze dalsze określenia Merleau-Ponty na s. 423, 491—492, 494.

[34] Op. cit., s. III—XII, XVI, 64—65, 235—237, 344, 350—351, 377, 398—419, 423—424, 426, 429—432, 452, 466—468, 490—491.

[35] Tamże, s. VIII—IX, XI, 466. — Zdaniem Merleau-Ponty *le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète.* (Tamże, s. VIII.) Formułą redukcji fenomenologicznej stała się dla filozofa francuskiego, jak on sam zaznaczył na s. IX cyt. dzieła, formuła Marcina Heideggera: *In-der-Welt-sein*. Gdy idzie o stosunek tego ostatniego do redukcji fenomenologicznej, zob. pewną różnicę zdań, jaka zarysowała się w wypowiedziach o. F e u l i n g a (*Le mouvement phénoménologique: position historique, idées directrices, types principaux*, W: *La phénoménologie*, jak wyżej, s. 37) i L a n d g r e b e g o (*Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, „Revue Internationale de Philosophie", 15 I 1939, nr 2, s. 305 — *Der Weg der Phänomenologie...*, s. 30) oraz De W a e l h e n s a (*La philosophie de Martin Heidegger*, s. 16—17).

[36] Op. cit., s. XII.

[37] Merleau-Ponty ulegał znacznym wpływom tej teorii, ale równocześnie krytykował ją w sposób bardzo zasadniczy w cyt. dziele (s. 60—63), zarzucając jej posługiwanie się nieadekwatnymi kategoriami.

tego[38] indywidualnie w *cogito* przedrefleksyjnym[39], w świadomości „nie-tetycznej"[40], bierze go niezależnie od jego teoretycznego opracowania ze strony nauk szczegółowych, głównie realnych[41], i stąd nie podejmuje problematyki ewolucjonizmu[42].

4. Ale, jeżeli doszukiwanie się bliskiego pokrewieństwa metody ks. Teilharda z metodą Husserla lub Merleau-Ponty jest czymś wyraźnie chybionym, nie można również stawiać zarzutu, z jakim wystąpił ks. Leopold Malevez SJ[43], że ks. Teilhard nie znał istoty metody fenomenologicznej i jej rezultatów, że, stosując w *Le phénomène humain,* przy opisie świadomości ludzkiej, kategorie fizykalne i biologiczne, dał dzieło „zadziwiająco nieaktualne" (*curieusement inactuel*) w porównaniu z pracami fenomenologów i egzystencjalistów, które podkreślają (nieraz w sposób krańcowy) specyficzną odrębność wymienionej świadomości[44]. W przedmiocie tego zarzutu musimy najpierw zauważyć, że ks. Teilhard znał istotę metody fenomenologii i jej rezultaty przynajmniej w tym zakresie, iż mógł stwierdzić odrębność swej „fenomenologii" od fenomenologii Husserla i Merleau-Ponty, ale w żadnym ze swych pism nie zamierzał stosować metody fenomenologicznej któregoś z tych filozofów. Jej stosowanie byłoby zresztą dla niego czymś niecelowym, gdyż chodziło mu, jak już zaznaczyłem, o metodę opisu empirycznego, który uwypuklałby z całym naciskiem zjawiskowy punkt widzenia nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych, natomiast od poznania z zakresu tych nauk abstrahuje zarówno wskazana wyżej metoda „czystego" opisu Husserla, jak i empiryczna metoda Merleau-Ponty. Jest prawdą, że w stosunku do podanego przez ks. Teilharda opisu świadomości ludzkiej, czy ogólniej: psychiki ludzkiej, można, a nawet trzeba, wysunąć pewne zastrzeżenia. Ale te zastrzeżenia w wąskim stosunkowo zakresie narzucają się z punktu widzenia „czystej" fenomenologii, przedstawionej przez Husserla w *Logische Untersuchungen* lub z punktu widzenia empirycznej, całkiem konkretnej fenomenologii Merleau-Ponty, bo o tyle tylko, o ile niektóre osiągnięcia jednej lub drugiej fenomenologii dają się organicznie włączyć w sformułowania ks. Teilharda. Źródłem wspomnianych zastrzeżeń są głównie szczegółowe studia zjawisk psychicznych, prowadzone bez oparcia o metodę Husserla lub Merleau-Ponty, zwłaszcza studia, jakie podjęła psychologia tzw. fenomenologiczna, której znajomość u ks. Teilharda była niewątpliwie mało zadowalająca[45].

---

[38] Op. cit., s. 69.

[39] Tamże, s. 344, Por. jeszcze s. III, X—XI.

[40] Op. cit., s. 61. Przez świadomość „nie-tetyczną" Merleau-Ponty rozumiał *une conscience qui ne possède pas la pleine détermination de ses objets.*

[41] Op. cit., s. III, 71, 282—340, 402—404, 494.

[42] Ale mamy u Merleau-Ponty wypowiedzi bliskie niektórym formułom ks. Teilharda, tym formułom, które również zostały wysunięte na bazie indywidualnego doświadczenia przednaukowego, jakie francuski jezuita musiał w pewnym zakresie uwzględniać.

[43] *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie,* „Nouvelle Revue Théologique", LXXIX(1957) 583—592.

[44] Na s. 591 swego artykułu ks. Malevez pisze, że *par une sorte d'insuffisance dans la détermination du „phénomène humain" proprement dit, Teilhard se situe en dehors de l'immense effort des contemporains (effort d'ailleurs pas toujours heureux) pour saisir, dans sa singularité, la condition humaine.*

[45] Ks. de Lubac trafnie zauważył o ubolewaniach wyrażonych przez ks. Malevez: *Ces regrets paraissent reposer sur une équivoque. On pourrait tout aussi bien regretter de ne pas trouver chez Husserl ou Merleau-Ponty les thèmes cosmologiques de Teilhard. Mais pourquoi ériger l'une de ces deux „méthodes phénoménologiques" ou l'un de ces deux concepts de phénoménologie en norme de l'autre? Mieux vaut reconnaître simplement qu'un même mot ne reçoit pas de part et d'autre la même application, et s'efforcer de comprendre, puis de juger chaque oeuvre en elle-même.* (Op. cit., s. 241, przyp. 2).

Krytyka, jaką wysunął ks. Malevez, ma jednak tę dobrą stronę, że dzięki niej uświadomiliśmy sobie lepiej to, czego, niestety, nie uwidoczniła Magdalena Barthélemy-Madaule w swym szkicu o ks. Teilhardzie, jaki został zamieszczony w zbiorowej pracy *Tableau de la philosophie contemporaine* (Paris 1957) [46], że francuski jezuita mógł mówić o „fenomenologicznej" perspektywie kosmosu jedynie w sensie bardzo szerokim i zupełnie swoistym. Jego „fenomenologia" jest fenomenologią empiryczną dość bliską w swym typie epistemologicznym i metodologicznym „fenomenologii", jaką ma na uwadze Fryderyk J. J. Buytendijk nawet w tych wypadkach, w których odwołuje się do tekstów Husserla [47]. Gdy jednak profesor psychologii ogólnej na uniwersytecie w Utrechcie pomieszcza swą „fenomenologię" niemal wyłącznie w ramach typu epistemologicznego i metodologicznego psychologicznych nauk szczegółowych, to ks. Teilhard — geolog i paleontolog — któremu chodziło o wysunięcie „fenomenologicznej" perspektywy ewolucyjnej całego wszechświata, wypracował ją głównie ze stanowiska typu epistemologicznego i metodologicznego nauk przyrodniczych [48]. Nie można zaprzeczyć, że autor dzieła *Le phénomène humain* posługiwał się jakąś redukcją „fenomenologiczną", ale ta redukcja zasadzała się na próbie metodologicznego sprowadzenia ewoluującego kosmosu do zjawisk wziętych w rozumieniu szczegółowych nauk realnych. Przy takim rodzaju redukcji musimy powiedzieć, że bierzemy jako miernik fenomenologię Husserla w jej różnych fazach rozwojowych, czy fenomenologię Merleau-Ponty, mamy u ks. Teilharda perspektywę prefenomenologiczną.

5. Stwierdziwszy odrębność metody i przedmiotu „fenomenologii" ks. Teilharda w stosunku do fenomenologii wymienionych dopiero co filozofów, musimy także zakwestionować zdanie o. D. Dubarle'a OP [49] i ks. d'Armagnaca [50], że sławny paleontolog pisał o „fenomenologii natury" w sensie, jaki Jerzy W. F. Hegel dawał słowu „fenomenologia", gdy przedstawiał swą „fenomenologię ducha". Tę uwagę obu autorów francuskich trudno uważać za wyraz trafnego ujęcia historycznych paraleli dla punktu widzenia i metody ks. Teilharda, który nigdy nie miał w swoim programie fenomenologii w rozumieniu przyjętym przez Hegla w *Phänomenologie des Geistes*, tzn. — jak wyjaśnia Adam Landman w przedmowie do swego tłumaczenia wymienionego dzieła [51] — jako nauki o nieuniknionej, wyznaczonej przez naturę świadomości, drodze do prawdy absolutnej, zasadzającej się na tożsamości zjawi-

---

[46] S. 263—267.

[47] *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux* W: *Vues sur la psychologie animale par Hans André, F. J. J. Buytendijk, Georges Dwelshauvers, Maurice Manquat,* „Cahiers de Philosophie de la Nature" publiés par Rémy Collin et Roland Dalbiez, IV, Paris 1930, s. 70—71; *Traité de psychologie animale,* traduit par A. Frank — Duquesne, Paris 1952, s. 48—50, 63—64; *Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Psychologie der Gegenwart* w: *Husserl et la pensée moderne, Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie,* Krefeld, 1—3 novembre 1956, édités par les soins de H. L. Van Breda et J. Taminiaux, La Haye 1959, s. 78—97.

[48] Do bardziej szczegółowych różnic, jakie dzielą fenomenologię empiryczną obu autorów, należy zaliczyć heideggerowską definicję fenomenu z *Sein und Zeit* (Tübingen 1949, s. 35), którą Buytendijk wprowadził do *Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Psychologie der Gegenwart* (s. 85—86), a której ks. Teilhard nigdy nie przyjął.

[49] *A propos du „phénomène humain" du P. Teilhard de Chardin,* „La Vie Intellectuelle", XXVII (1956, marzec), s. 12, przyp. 3.

[50] L. c., s. 18.

[51] *Fenomenologia ducha,* t. I, [bmw] 1963, s. XVII—XVIII, XX.

ska [52] z istotą i dającej wiedzę [53] nie będącą już doświadczeniem [54] — o tej drodze, na jaką wówczas, gdy wiedza jest jeszcze doświadczeniem, wiedzą przejawiającą się, ma składać się przechodzenie od jednej pozornej, nieprawdziwej wiedzy do drugiej (droga „wiedzy negatywnej i negowanej", nazwana dokonującym się sceptycyzmem — *sich volbringender Skeptizismus*) [55]. Utrzymując, iż ks. Teilhard miał inną koncepcję fenomenologii niż w swoim czasie Hegel, nie chcę jednak przeczyć temu, co twierdzi m. in. o. Olivier A. Rabut OP [56], że u francuskiego paleontologa występują niektóre zbieżności doktrynalne, w sensie zresztą bardzo ramowym, z niemieckim idealistą.

6. Po udowodnieniu, że „fenomenologia" ks. Teilharda nie jest pod względem swej metody i przedmiotu ani fenomenologią w wersji podzielanej przez Husserla w *Logische Untersuchungen*, ani fenomenologią w postaci przedstawionej przez Merleau-Ponty w *Phénomènologie de la perception*, ani fenomenologią wziętą tak, jak ją pojął Hegel w *Phänomenologie des Geistes* [57], spróbujmy bliżej określić pozytywnie typ epistemologiczny i metodologiczny tej „fenomenologii", rozpatrując jej stosunek do szczegółowych nauk realnych a w szczególności do nauk przyrodniczych.

Paweł Chauchard, który badał ten stosunek, utrzymuje, przeciwstawiając się specjalnie interpretacji wysuwanej przez ks. Pawła Bernarda Grenet [58], że „fenomenologia" ks. Teilharda jest „fenomenologią naukową" — naukową w znaczeniu węższym, charakteryzującym osiągnięcia poznawcze szczegółowych nauk realnych [59]. Takie rozumienie tej „fenomenologii", które znajdu-

---

[52] Zjawiskiem (*Erscheinung*) był dla Hegla w *Phänomenologie des Geistes* (wyd. J. Hoffmeistera, Leipzig 1949, s. 110; por. jeszcze końcową część s. 109) „rozwinięty byt siły" (gra sił), który dla samego rozsądku (tzn. — jak wyjaśnia Landman w cyt. tłum., s. 17, przyp. — dla formy świadomości wyższej od postrzegania i mniemania, ujmującej rzeczywistość w pewne stałe określenia, wyrażające się prawami przyrody i innymi tego rodzaju „bezwzględnymi ogólnościami") jest zanikaniem, gdyż urzeczywistnianie się siły jako gry sił jest jej samoznoszeniem się, utratą realności. Hegel wyrażał się także (op. cit., s. 110), że zjawisko jest całością pozoru (*das ganze des Scheins*), tzn. całością bytu, który bezpośrednio w sobie samym jest niebytem (*ein Nichtsein*).

[53] Wiedzę Hegel pojmował (tamże, s. 72) jako byt przedmiotu dla świadomości.

[54] Doświadczeniem jest, według Hegla (tamże, s. 73), *ruch dialektyczny, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie — o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot*. (Tłum. Landmana, s. 107.) Ten przedmiot nie wytrzymuje jednak, zdaniem Hegla, dalszej próby w tym sensie, że, wraz ze zmianą wiedzy o nim, on sam się zmienia dla świadomości. (Zob. we wstępie s. 72—73.)

[55] Por. wyjaśnienia przedstawione przez Hegla we wstępie i w nadesłanej później do druku przedmowie do wymienionego dzieła.

[56] *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958, s. 13—14.

[57] Gdy idzie o stosunek „fenomenologii" ks. Teilharda do fenomenologii Maurycego Blondela, zob. studium ks. d'Armagnaca *De Blondel à Teilhard — Nature et intériorité*, „Archives de Philosophie", XXI(1958) 298—312.

[58] Zob. Chaucharda *L'être humain selon Teilhard de Chardin — Ses aspects complémentaires dans la phénoménologie scientifique et la pensée chrétienne*, Paris 1959, s. 17—36—37, i ks. Greneta, op. cit., s. 5—7, 12—13, 27—28, 40—41, 69, 71, 77—82.
Chociaż Chauchard o tym nie wspomina, jego ujęcie przeciwstawia się także interpretacji, jaką przedstawił o. Rabut (op. cit., s. 193—206, zwłaszcza s. 201—203, 205), który w rozpatrywanej obecnie części dzieła ks. Teilharda doszukuje się filozofii, ale, jak zobaczymy, inaczej ją pojmuje niż ks. Grenet.

[59] Op. cit., s. 18—20, 23, 27—40, 227—228.
Konsekwencję diagnozy postawionej przez Chaucharda psują, niestety, takie uwagi tego autora, że „fenomenologia" ks. Teilharda jest „fenomenologią ontologiczną" (s. 18) i że chodzi w niej o „aspekt filozoficzny pracy naukowej" (s. 23). Nie jest również w pełni zharmonizowaną w swej treści taka wypowiedź Chaucharda, że „fenomenologia" ks. Teilharda doprowadza do wizji quasi-naukowej, zarezerwowanej dla tego, kto umie widzieć w sposób naukowy dość głęboko.

jemy również u ks. Tresmontant [60], u ks. de Lubaca [61] i u wielu innych autorów, jest w szerokim zakresie słuszne, gdyż jej przedmiot nie wykracza na znacznym odcinku poza porządek poznania przyrodniczego. Wszak na ten przedmiot składa się w dużej części aspekt zjawiskowy rzeczy, wokół którego koncentrują się badania nauk przyrodniczych. Gdy jednak w sformułowaniach tych nauk występują niejednokrotnie, zwłaszcza w okresach wzmożonych dyskusji światopoglądowych, pewne tezy filozoficzne, to „fenomenologia" teilhardowska usiłuje na rozległym froncie systematycznie abstrahować od tych tez, jako od wtrętów epistemologicznie i metodologicznie obcych dla poznania przyrodniczego, a nietknięte zostawia jedynie stanowisko realizmu gnozjologicznego i metafizycznego, które nie przekreśla skierowania myśli badawczej na same zjawiska. Wzięta w swym faktycznie zrealizowanym programie pozytywnym, jakim było wypracowanie syntetycznego obrazu natury przy uwzględnieniu tego tylko ze sformułowań przyrodników, zwłaszcza biologów, co odnosi się do zjawiskowego aspektu rzeczy, jedynie dostępnego dla doświadczalnych metod badań, „fenomenologia" ks. Teilharda może być uważana za nową dziedzinę myśli naukowej (w znaczeniu węższym), w ramach której, dokonując dzieła syntezy, usiłuje się dojść do czystości (jednolitości) typu epistemologicznego i metodologicznego poznania przyrodniczego, będącej czymś niezwykle cennym dla filozofa, gdy ten chce wiedzieć w sposób precyzyjny, co nauki przyrodnicze jako takie mówią o ewolucji przyrody.

O. Rabut nie przekonywa nas, gdy twierdzi [62], że „fenomenologia" ks. Teilharda jest filozofią w szerszym znaczeniu, mianowicie filozofią biologii lub ogólniej: filozofią przyrodoznawstwa, chociaż musimy przyznać, że w wywodach francuskiego dominikanina mieści się część prawdy. I tak, nie myli się on utrzymując [63], że ks. Teilhard nie dowiódł jedności ewolucyjnej kosmosu, tego, że wszystko we wszechświecie zdąża do jednego kresu, jakim ma być maksimum świadomości realizowanej w całej pełni u człowieka. Było zapewne tak, jak pisze o. Rabut [64], że ks. Teilhard z góry założył wskazaną jedność ewolucyjną kosmosu, tak że opowiedział się za nią nie w oparciu o jakieś kryterium czysto obiektywne, lecz wybierając spośród wielu gałęzi ewolucyjnych jako główną tę, która przedstawia dla nas najwyższą wartość. A dalej, o. Rabut ma chyba rację, że wskazaną przez ks. Teilharda oś absolutną ewolucji dałoby się może uzasadnić podejmując arystotelesowskie pojęcie przyczyny celowej [65]. Ale z tej możliwości nie można wyprowadzać wniosku, jaki ten autor wyprowadził, że ks. Teilhard uprawiał w swej „hiperfizyce" filozofię przyrodoznawstwa lub dokładniej: filozofię biologii. Przy metodzie podjętej przez ks. Teilharda nie mogła obiektywnie wchodzić w grę perspektywa, o jakiej pisze o. Rabut. A gdyby nawet jezu-

---

[60] L. c., s. 592—597, 600—602; *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, s. 9—10, 15, 19—25, 122—127.

Jak ujęcie Chaucharda, tak również i ujęcie ks. Tresmontant nie jest w pełni zharmonizowane w swej osnowie. Jego jednoznaczność, a nawet wewnętrzną niesprzeczność podważa okoliczność, że, według ks. Tresmontant (*Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, s. 10), „fenomenologię naukową" ks. Teilharda należy określić jako dyscyplinę filozoficzną, gdy to określenie bierzemy szeroko, mając na uwadze jakąś „filozofię przyrody". Po linii takiego ujęcia, które trudno obronić przed zarzutem sprzeczności, pójdzie także ks. d'Armagnac w rozprawie *Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin*, s. 7—9, 14—18.

[61] Op. cit., s. 96—100, 116—119.

[62] Op. cit., s. 113, 201, 205.

[63] Tamże, s. 199—202.

[64] Tamże, s. 195—198.

[65] Tamże, s. 201—202.

ita — paleontolog wziął ją przez niekonsekwencję pod uwagę, uprawiałby filozofię przyrody ożywionej, a nie filozofię biologii.

Nie możemy także zgodzić się z ks. Grenet [66], który w ten sposób interpretuje epistemologiczny i metodologiczny charakter tego, co najchętniej nazywa „hiperfizyką" ks. Teilharda:

W tej „hiperfizyce" chodzi o wizję dotyczącą całości wszechrzeczy (*une vision étendue au Tout*) [67]. Lecz to, co mogłoby stanowić przedmiot formalny dla nauki o takiej całości, jest to byt. Wobec tego, gdy chce się myśleć wymienioną całość jako całość, powinno się ją myśleć jako byt, chociaż ks. Teilharda powstrzymywała od tego jego metoda [68]. Skoro zaś przedmiotem formalnym metafizyki jest wszystko, o ile jest bytem, dlatego „hiperfizyka" francuskiego jezuity nie daje się odróżnić od metafizyki. Za brakiem odrębności obu nauk przemawia także okoliczność, że, sięgając do wewnętrznej zasady wszelkiego ruchu [69], ks. Teilhard zaczął tłumaczyć wszelki byt, a występując ze zdaniem, że w ramach *sui generis* fenomenologii lub „fizyki rozszerzonej" rychło mogłoby dojść w płaszczyźnie naukowej do jednomyślności między materialistami i spirytualistami [70], traktował ich jako filozofów, jako teoretyków bytu.

Występując z tą interpretacją, ks. Grenet twierdzi zupełnie dowolnie, że dążenie ks. Teilharda do poznawczego ogarnięcia w wizji „fenomenologicznej" całości kosmosu jest obiektywnie równoznaczne z myśleniem o tej całości pod kątem widzenia przedmiotu formalnego metafizyki [71]. Ks. Grenet bezpodstawnie również utrzymuje, że ks. Teilhard wprowadzał metafizyczne tłumaczenie wszelkiego ruchu, gdy odwoływał się do „wnętrza" rzeczy, mającego być jakimś gatunkiem psychizmu choćby najbardziej elementarnego, jako do wewnętrznej zasady wszystkich procesów kinetycznych. We wskazanym wypadku można mieć tylko wątpliwość, czy sięgnięcie do tezy hilozoistycznej i panpsychistycznej jest jeszcze wyrazem poczynań z zakresu szczegółowych nauk realnych, czy też jest to już sformułowanie tezy z zakresu jakiejś filozofii przyrody, w której to tezie dochodzi do głosu próba ostatecznego wytłumaczenia ruchów zachodzących w kosmosie, jakie jest możliwe przy ograniczeniu się do porządku materialnego jako takiego. Szczególne zdziwienie budzi twierdzenie ks. Greneta, że omawiana „fenomenologia" jest zarysem metafizyki, bo jej autor wyraził się w tym sensie, iż w jej płaszczyźnie materialiści i spirytualiści mogliby jako filozofowie

---

[66] Op. cit., s. 79—84.

[67] *Le phénomène humain*, s. 22.

[68] Teoremami, które stanowią podstawowe implikacje rozumienia całości kosmosu jako bytu, tymi teoremami, jakich ks. Teilhard nie wyodrębnił z racji podjętej przez siebie metody, ks. Grenet zajął się na s. 251—257 swego dzieła.

[69] Ks. Grenet ma na uwadze następujący tekst z cyt. dzieła ks. Teilharda: *L'„impetus" du Monde, trahi par la grande poussée de conscience, ne peut avoir sa source dernière, il ne trouve d'explication à sa marche irréversiblement tendue vers de plus hauts psychismes, que dans l'existence de quelque principe intérieur au mouvement* (s. 162).

[70] Op. cit., s. 49.

[71] Chauchard, kóry zarzuca ks. Grenet niezrozumienie specyficzności wizji teilhardowskiej (op. cit., s. 36—37), sam nie wyraża się poprawnie, gdy utrzymuje (tamże, s. 37), że „hiperfizyka" francuskiego jezuity ma przedmioty analogiczne do przedmiotów metafizyki, gdyż studiuje od strony naukowej (*l'accès scientifique*) całą rzeczywistość (*la réalité totale*), byt (*l'être*), wzięty w swym aspekcie materialnym, organicznym (a więc nie tylko w swej części materialnej). Chauchard nie zdaje sobie sprawy, że — mimo dopatrywania się w „fenomenologii" ks. Teilharda „fenomenologii" naukowej — zinterpretował ją w pewnym momencie w sensie dość osobliwej, „zbiologizowanej" metafizyki.

uzgodnić szybko swe poglądy. Ks. Grenet jakoś nie dostrzegł tego, co jest zupełnie widoczne w odnośnym tekście dzieła *Le phénomène humain*, że ks. Teilhardowi chodziło wyłącznie o zgodność poglądów naukowych (w znaczeniu węższym) [72].

7. Ale, wbrew temu, co utrzymują ks. Tresmontant [73], Chauchard [74] i ks. de Lubac [75], nie całą „fenomenologię" ks. Teilharda możemy uważać za „fenomenologię" naukową. Jak już zaznaczyłem, można stawiać pod znakiem zapytania charakter naukowy tezy hilozoistycznej i panpsychistycznej, wysuwanej w ramach tej „fenomenologii". A kiedy ks. Teilhard zaczyna sugerować, że do podtrzymania, ożywienia i doprowadzenia ku pełnej realizacji procesu hominizacji (wziętego wraz z socjalizacją) jest konieczne istnienie u kresu zbieżności psychicznej, jaka cechuje ten proces, transcendentnego, samoistnego ośrodka unifikacji, jedności, nieodwracalności [76] i personalizacji, będącego Bogiem, jedyną prawdziwą „Omegą" [77] — staje się dla nas dostatecznie widoczne, że razem z tymi jego wywodami — które, o ile mi wiadomo, pojawiły się po raz pierwszy w formie zaczątkowej w rozprawie *L'hominisation — Introduction à une étude scientifique du phénomène humain* [78], a pełne rozwinięcie znalazły dopiero w dziele *Le phénomène hu-*

---

[72] Por. trafne w tym wypadku uwagi krytyczne Chaucharda (op. cit., s. 37—38).

[73] Op cit., s. 19—24.

[74] Op. cit., s. 27—40.

[75] Op. cit., s. 96—100.

[76] Ks. Teilhard mówi tu o ośrodku nieodwracalności w tym sensie, że ośrodek ten sprawia, iż ewolucja zhominizowana nie tylko nie staje wobec perspektywy całkowitego unicestwienia, ale będzie mogła zachować na zawsze wszystkie swe istotne osiągnięcia w dziedzinie refleksji.

[77] *Le phénomène humain*, s. 282—303, 332, 344; *La pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même*, s. 580—581; *Le groupe zoologique humain — Structure et directions évolutives* (praca ukończona 4 VIII 1949 r., krótka przedmowa pochodzi z 10 I 1950 r.), Paris 1956, s. 155—162; *Un sommaire de ma perspective „phénoménologique" du monde*, s. 571; *Les singularités de l'espèce humaine* (rozprawa ukończona 25 III 1954 r.), *Oeuvres*, t. II: *L'apparition de l'homme*, Paris 1956, s. 338—374.

Por. jeszcze bardzo szkicowe i niekompletne sformułowania argumentacji za istnieniem Boga w esejach ks. Teilharda: *Réflexions sur le progrès*, I, *L'avenir de l'homme vu par un paléontologiste* (szkic ukończony 22 II 1941 r., stanowiący tekst konferencji wygłoszonej niebawem 3 III w ambasadzie franc. w Pekinie — *Oeuvres*, t. V, s. 97—100), II, *Sur les bases possibles d'un credo humain commun* (szkic z datą 30 III 1941 r. — tamże, s. 104—106); *L'esprit nouveau* (esej ukończony 13 lub 15 II 1942 r.), tamże, s. 118—122; *La place de l'homme dans l'univers...*, jak wyżej, s. 320—324; *Réflexions sur le bonheur* (konferencja wygłoszona w Pekinie 28 XII 1943 r.), Cahiers Pierre Teilhard de Chardin, II, Paris 1960, s. 63—64, 68—70; *Vie et planètes — Que se passe-t-il en ce moment sur la Terre?* (konferencja wygłoszona 10 III 1945 r. w ambasadzie franc. w Pekinie), *Oeuvres*, t. V, s. 152—156; *Un grand événement qui se dessine: la planétisation humaine* — jak wyżej, s. 170—171; *Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique* (druk. pierwotnie w „Études", CCL, 1946, wrzesień), *Oeuvres*, t. V, s. 187; *Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine: La formation de la „noosphère"* (druk. pierwotnie w „Revue des Questions Scientifiques", 1947, styczeń), tamże. s. 225—228; *Le rebondissement humain de l'évolution et ses conséquences* (esej z datą 23 IX 1947 r.), tamże, s. 263—271; *Agitation on genèse? Position de l'homme et signification de la socialisation humaine dans la nature* (szkic ukończony 20 XII 1947 r.), tamże, s. 283—289; *Les directions et les conditions de l'avenir* (esej datowany 30 VI 1948 r.), tamże, s. 301—304; *Le coeur du problème* — jak wyżej, s. 342—349; *Sur l'existence probable, en avant de nous, d'un „Ultra-humain" (Réflexions d'un biologiste* — 6 I 1950 r.), tamże, s. 360—364; *Comment concevoir et espérer que se réalise sur la Terre l'unanimisation humaine?* (szkic z datą 18 I 1950 r.), tamże, s. 371—374; *Hominisation et spéciation* (druk. pierwotnie w „Revue Scientifique", XC, 1952, z. 6, nr 3320), *Oeuvres* t. III, s. 375—379.

[78] Rozprawa ta, ogłoszona drukiem w t. III *Dzieł* ks. Teilharda, s. 77—111 (do omawianej kwestii odnoszą się ss. 109—111), posiada, według adnotacji redakcyjnej,

main [79] — zmienił się typ epistemologiczny i metodologiczny jego „fenomenologii". Ks. Malevez [80] i o. Rabut [81] trafnie podkreślają, że wskazane rozumowanie ks. Teilharda ma charakter metafizyczny [82]. Wszak pojęcie Boga-„Omegi" wykracza poza zjawiskowy punkt widzenia nauk przyrodniczych i jest pod względem swej treści pojęciem metafizycznym. Tej właściwości nie odbiera mu odwoływanie się ks. Teilharda w linii jakiejś „intuicji", mającej być rodzajem wyboru, do „racji bioenergetycznych", czyli do doświadczenia pojętego bardzo szeroko i w sposób nieprzyrodniczy — odwoływanie się zresztą logicznie nieskuteczne, bo gdyby nawet trzeba było powiedzieć, że istnienie Boga-„Omegi" jest konieczne do integralnego dopełnienia się procesu hominizacji (łącznie z socjalizacją), nie można by było z samej tej konieczności wyprowadzić wniosku, że Bóg-„Omega" rzeczywiście istnieje [83], jeżeli tylko nie podziela się przyjmowanej przez francuskiego jezuitę koherencyjnej teorii prawdy [84].

---

jako swą ostateczną datę 6 maja 1925 r. Cuénot podaje najpierw w swej monografii *Pierre Teilhard de Chardin — Les grandes étapes de son évolution* (s. 80, przyp. 5) tę samą datę, później jednak (Bibl., s. VI, nr 54), nie podając racji, zmienia rok na 1923. W uporządkowanej chronologicznie bibliografii, jaką zestawił Cuénot, nie jest to na pewno błąd drukarski. Nie można także przypuścić, by autor tak sumienny jak Cuénot popełnił po prostu zwykłą pomyłkę, bez świadomej zmiany zdania co do daty powstania rozprawy ks. Teilharda. Ks. de Lubac (op. cit., s. 103) również wiąże jej napisanie z r. 1923.

Do fazy pierwszego wstępnego formowania się charakterystycznej dla ks. Teilharda argumentacji za istnieniem Boga należą — obok rozprawy *L'hominisation...* — jego prace: *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution* (esej z datą Wniebowstąpienia 1926 r.), *Oeuvres,* t. III, s. 193—196; *L'esprit de la Terre* (szkic ukończony 9 III 1931 r.), *Oeuvres,* t. VI, s. 52—57; *Esquisse d'un univers personnel* — jak wyżej, s. 82—89, 94—96, 101, 103, 110; *Le phénomène spirituel* (esej) z marca 1937 r.), tamże, s. 126, 128—131, 135—136, 138—139; *L'énergie humaine* (szkic z datą 6 VIII — 8 IX 1937 r.), tamże s. 172—191; *La grande option* (esej ukończony 3 III 1939 r.), *Oeuvres,* t. V, s. 76—78, 80—81; *Les unités humaines naturelles* (art. druk. najpierw w „Études", CCXL, 1939, nr z 5 VII), *Oeuvres,* t. III, s. 300—301.

Pierwotnie, jak o tym świadczy art. *Comment se pose aujourd'hui la question du Transformisme* („Études", CLXVII, 1921, nr z 5—20 VI — *Oeuvres,* t. III, s. 37) ks. Teilhard nie wprowadzał w żadnym sensie tezy o istnieniu Boga w osnowę przyrodniczej teorii ewolucji.

[79] Dzieło to zostało napisane w latach 1938—1940. Krótka przedmowa pochodzi z marca r. 1947, a posłowie i końcowy dodatek z października r. 1948.

[80] L. c., s. 582—583.

[81] Op. cit., s. 113 (przyp. 1) — 115.

[82] Gdy idzie o ks. Malevez, to chociaż on trafnie dostrzegł metafizyczny charakter argumentacji ks. Teilharda za istnieniem Boga — „Omegi", to jednak racje, jakie przytacza na poparcie swej diagnozy epistemologicznej, nie mogą nas przekonać. Ks. Teilhard, jak o tym świadczą jego teksty, nie odwoływał się w swej argumentacji do przygodności ontologicznej człowieka, a tym bardziej do jego natury duchowej.

[83] Por. uwagi krytyczne o. Rabut (op. cit., s. 111—112, 114—115).

[84] O podzielaniu przez ks. Teilharda koherencyjnej teorii prawdy świadczy dobitnie następujący tekst z jego prelekcji *La place de l'homme dans l'univers...* (jak wyżej s. 318). *En science (et ailleurs...) la grande preuve de vérité est la cohérence, et la fécondité. Pour notre intelligence, une théorie est d'autant plus certaine qu'elle met plus d'ordre dans notre vision du Monde, — et, en même temps, qu'elle se montre plus capable de diriger et soutenir en avant notre pouvoir de recherche et de construction.*

Jak widać z przytoczonego tekstu, ks. Teilhard nie opowiadał się w płaszczyźnie nauk przyrodniczych, a także innych nauk, za czystą koherencyjną teorią prawdy, gdyż obok wewnętrznej harmonii poglądów wprowadził jeszcze dodatkowe kryterium uznania danej teorii za bardziej pewną, mianowicie jej większą niż innych teorii wartość heurystyczną.

LA „PHÉNOMÉNOLOGIE" DU PÈRE P. TEILHARD DE CHARDIN AU POINT DE VUE EPISTÉMOLOGIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

La „phénoménologie" du Père Pierre Teilhard de Chardin S. J. est parfois comprise d'une façon peu satisfaisante. Et ainsi, on ne peut pas admettre avec le Père C. d'Armagnac et Jean Onimus que la méthode de Teilhard en discipline indiquée est très voisine de celle des phénoménologues. Et a fortiori nous ne pouvons accepter l'affirmation de Claude Tresmontant d'après qui la méthode des écrits de la maturité du Père Teilhard fut l'époché phénoménologique.

La méthode du jésuite français diffère de la façon la plus radicale de celle que nous trouvons dans *Logische Untersuchungen* d'Edmund Husserl, dans cet oeuvre du penseur allemand où elle n'est pas encore liée avec l'idéalisme transcendantal Le Père Teilhard adopta une méthode de la description empirique dans le sens des sciences de la nature qui conduit à une sorte de phénoménologie empirique ayant pour but l'expression synthétique, au plan des apparences „phénoménales" bien accentuées, des résultats des sciences de la nature relatifs à l'évolution de l'univers. Par contre, la méthode de *Logische Untersuchungen* est la méthode de la description „pure" qui conduit à une phénoménologie pure comme le soutenait, non sans raisons, Husserl en écrivant son premier livre célèbre.

La méthode du Père Teilhard est également différente, bien que moins radicalement, de la méthode de Maurice Merleau-Ponty. Il est vrai que celui-ci présenta aussi une phénoménologie empirique, mais sa phénoménologie en revenant au monde dans le cogito préréflexif, dans la conscience non-thétique, l'envisage, indépendamment de l'élaboration théorique, du point de vue des sciences de la nature qui étaient le matériel principal pour la „phénoménologie" du jésuite français.

On ne peut pas dire non plus comme le fait le Père D. Dubarle O. P., que cette dernière soit très proche de la „phénoménologie de l'Esprit" de Georg W. F. Hegel. Teilhard ne songeait jamais à la phénoménologie qui indiquerait la route vers la vérité absolue à travers des formes de la science apparente et fausse (*sich volbringender Skeptizismus*).

La phénoménologie empirique du Père Teilhard se présente dans une large mesure comme une phénoménologie scientifique. Elle n'est pas une philosophie de la biologie ou plus généralement, une philosophie des sciences, comme veut le Père Olivier A. Rabut O. P. Elle n'est pas non plus une métaphysique comme le suggère Paul-Bernard Grenet. On peut seulement se demander si la thèse du „dedans" des choses appartient au domaine des sciences ou à la philosophie de la nature. Mais quand le jésuite français nous développe l'argumentation pour l'existence de Dieu-„Oméga", l'argumentation d'ailleurs invalide, il est évident qu'elle est de nature métaphysique.